

阳明学研究的理论视域

□ 张海晏

内容提要 多年来,阳明学研究在资料搜集、概念辨析、人物发掘和学派梳理等方面已经取得了丰硕成果。为了揭示阳明学说及其后学的深层意蕴和精神特质,亦可从社会学、主体性、现象学和解释学等理论维度来丰富与深化我们的研究。

关键词 王阳明 主体性 现象学 解释学

作者张海晏,厦门大学国学院兼职教授,中国社会科学院历史研究所研究员。(北京 100732)

DOI:10.14167/j.zjss.2017.06.015

目前,阳明心学的研究已然成了国内学术界的“显学”,不仅在思想文献学或思想学术史领域产生了丰硕成果,也在科学实证、义理分析和儒释道比较研究等方面进行了有益的尝试。本文拟从社会学、主体性、现象学和解释学等维度呈现海内外阳明学研究的学术进展与发展空间,既有对过往的陈述又有对未来的展望。以飨读者,以就教于方家。

一、社会学

注重思想史与社会史的相互联系与矛盾运动,从社会历史背景来把握思想观念,并从思想家的思想来透视历史的发展阶段,这种思想史研究范式奠定于二十世纪中叶侯外庐先生等著《中国思想通史》^①,其堪为中国思想史研究的里程碑式的通史著作。

然而,该书对阳明思想的把握则难免时代的印痕,其中不乏“主观唯心主义的正宗理论”、“封建主义的道德律”^②和“统治阶级的思想”^③这类定性评语,其云:“王阳明的一生活活动,用他自己的话说,在于一方面‘破山中贼’与另一方面‘破心中贼’。前者的意思很明白,即指镇压农民战争以维护封建专制主义的皇权;后者所指的便抽象得可作不同的解释,但如果我们从他的思想体系来考察,就不难知道‘心中贼’是什么,一句话说,从他

把阶级意义上的‘贼’还原而为抽象的观念讲来,这正是破‘人欲’(凡人的追求)的一种僧侣主义说教。”^④尽管这些论断并非没有历史事实的支持,然而在价值评判上确有重估的空间。首先,中国历史上的农民战争,就爆发的原因看自有其合理性因素,身处社会的最底层,苦难深重,不到果脯活命都成问题的地步,他们一般不会揭竿而起;然而他们的暴力反抗的负面效应则是其破坏性、残暴性,即令最终成功也只是改朝换代、江山易姓而已,并不能带来真正的社会进步。当代社会学区分了“叛乱”(Rebellion)与“革命”(Revolution)两个概念,指出前者以推翻统治者取而代之为目的,而后者则在变更体制本身。就明清时期的进步、异端或启蒙思想家来说,他们大体上也不认同此类暴动,可见对待农民起义的态度不应作为进步或反动的绝对的价值尺度。这是就王阳明“破山中贼”而言。其次,就其“破心中贼”言,它确有“僧侣主义”的色彩。然而,历史上大凡负责任的、可普遍化的伦理学说,出于社会秩序与和谐的强调,或多或少都主张对人欲的某种节制。应该说,阳明的“破心中贼”,正如理学家所谓“存天理,灭人欲”一样,恐怕主要针对的是识文断字的士大夫及其以上阶层的,不一定要禁绝“凡人的追求”。

还有,更关键的问题在于如何把握哲学家、思想家的身份定位与社会角色。历史上的哲学家、思

想家属于士大夫阶层,这是个不安定的、只有相对阶级性的阶层,即所谓无社会依附的知识分子、无所归属的中间阶层。在作为平民的士农工商的社会分层中其居首位,他们不同于“劳力者”,而属于“劳心者”、“文化人”,负有历史文化的使命和社会风教的责任。他们凭借知识可能进入权力集团,即所谓“学而优则仕”,学问是其入仕的基本资格,所以士大夫被称作“准统治阶级”^⑤正因为教育是知识分子共同的社会学纽带,“它以引人瞩目的方式把它们连结在一起。分享一个共同的教育遗产,会逐渐消除他们在出身、身分、职业和财产上的差别,并在各人所受教育的基础上把他们结合成一个受过教育的个人的群体”。然而,曼海姆进而指出:“最大的错误莫过于错误地解释这一观点,以为个人的阶级和身分联系会由于这种效力而完全消失。”^⑥社会中的不同阶级或阶层有着不同的体验世界的方式,哲学思想家作为相对独立的知识阶层中的思想精英,其社会角色是为社会提供一种对世界的综合性、整体性的解释,往往寻求某种关乎人类根本命运和一般共性的大问题,并给出高度理论化、抽象化的理论体系。在中国历史上,公道、道义与道德等问题一直是思想家探索与争鸣的核心论题,尽管他们分属不同的思想流派,有不同的身世背景,但都以探寻“道”为职志,均可称为“求道派”。孔子所谓“朝闻道,夕死可矣”^⑦,司马迁“究天人之际,通古今之变,成一家之言”^⑧,韩愈“文起八代之衰,而道济天下之溺”^⑨,张载“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^⑩,都昭示出土人即知识分子那种对“道”的诉求、担负与传承的殉道精神,那种对社会良心和价值守护人的角色认同与身份自觉。他们虽无可避免地多少带有特殊阶级或阶层的烙印,但“求道”、“行道”是其根本之职志。

当然,哲学家、思想家本身也非铁板一块,他们的价值取向和精神气质各有不同,大体上讲,有的“唯物”、有的“唯心”,有的“偏左”、有的“偏右”,有的“软心肠”、有的“热心肠”(威廉·詹姆士语),有的“向上看”、有的“向下看”,有的“保守”、有的“激进”,有的讲“自由”、有的讲“秩序”,有的重“义务”、有的重“权利”,等等,不一而足。而侯外庐先生注重将思想家划分为“正宗”与“异端”,这颇具概括力。侯外庐《中国思想通史》不仅重点研究了

诸如孔子、孟子、荀子、董仲舒、朱熹、王阳明等儒学正宗思想家,还特别关注更具现实批判精神和人民本位立场的激进或异端思想家,如先秦墨家,汉代王充,唐代柳宗元,宋代王安石、叶适、陈亮,明代王艮、何心隐、李贽,明清之际早期启蒙思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武、方以智、傅山、颜元以及清代戴震、龚自珍等。

不过,应该看到,强调秩序与义务的儒家正宗思想家,与世俗统治者也只是一种若即若离的关系,在各自标持的“道统”与“治统”之间既互补共存又博弈角力。一般讲来,儒者诉求的是按照“道统”的理想来整饬人间秩序,尤其是将“治统”或曰“政统”纳入“道统”的轨道,而统治者往往要权力凌驾于学说之上,思想学说必须服务于现实统治的需要。简言之,“观念人物”诉诸理想而“行动人物”(殷海光语)追求成功,前者关注的是“何者最好”,后者强调“何者可行”,如果不考虑权力扩张和逐利的本性的话。在谁统治谁、主导谁的角力中,历史上占上风的自然是作为权力拥有者的统治者。王夫之在《读通鉴论》中对治统与道统有所阐释,他指出:“天下所极重而不可窃者二:天子之统也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统”,“儒者之统与帝王之统并行于天下,而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明;及其衰,而帝王之统绝,儒者保其道以孤行而天所待,以人存道,而道不可亡。”^⑪

如儒学开创者孔子,生于春秋末叶金戈铁马、刀光剑影的血腥时代,而他却高扬起“仁者爱人”的道德理想主义的旗帜,思拯天下之将倾,挽狂澜于既倒,可他四处碰壁,“累累若丧家之犬”。^⑫鲁哀公十六年(公元前479年),孔子死后鲁哀公尊其为“尼父”,此后各种封号便接踵而来。孔子身后的显扬是以其思想的被盗改为代价的,后世尊崇的孔子已不再是孔子本人,而只是宗法专制统治的符号性存在。再如,被后世列入官方哲学的宋代理学家朱熹,他的学说在1195年即他去世的前五年被官方宣判为异端,40年后在宋代得到平反,在元代成为官方的国家教理,他合刊并解释的《四书》成为科举考试的重要教材,由14世纪一直延续到19世纪末。还有,王阳明心学也曾被统治者一度斥为“伪学”,长期受到打压。阳明学说虽则并未整体逾越传统规范,将他列入正宗思想家没有

问题。不过,阳明开启的主体性转向及给予抽象法则“中”的特别强调,客观上为后学冲破传统的纲常名教打开了一个缺口,并由此衍化和分流出一批异端或早期启蒙思想家。侯外庐《中国思想通史》既承认泰州学派、李贽和黄宗羲等人的进步性、启蒙性,又否认其与阳明思想的天然联系,譬如说阳明门人王艮创立的泰州学派“是一个假的王阳明学派”^⑬,这种硬性的切割,难免疏忽阳明学派的学术谱系、思想源流和哲学转化,而这正是思想史研究的重要内容。

西方知识社会学对社会与观念的整体关系十分重视,其是研究知识或思想产生、发展与社会文化之间联系的一门社会学科,又称思想社会学,着重于思想与社会之复杂关系的科学研究。代表人物曼海姆强调,知识社会学的思想史研究之中心课题在于研究思想与社会生活领域之关系、思维方式的社会起源、思想秩序与社会秩序的互动系统,探讨思想的社会基础与活动基础,以及意识形态与社会群体的联系。他说:“对知识社会学的探讨不打算从单个人及其思想出发,然后依照哲学家的方式合乎规律地、直接地进行‘思想本身’的高度抽象。更确切地说,知识社会学所探求的是理解具体的社会-历史情况背景下的思想,在此过程中,各自不同的思想只是非常缓慢地出现。因此,一般来说不是思维的人,或甚至进行思维的孤立的个人,而是处于某些群体中发扬了特殊的思想风格的人,这些思想是对标志着他们共同地位的某些典型环境所做的无穷系列的反应。”^⑭他认为,个体的思想者只是参与进一步思考其他人在他之前已经思考的东西,利用已有的思想模式或替代以新的思想模式,以便对付他所处的环境及其变化,集体行动的精神方向,关于客体的检验和使经验条理化,为思想模式都不是孤立的行动,思维方式和经验方式是受到价值观、集体无意识和意志冲动的熏陶的背景下进行的,在每一个观念中,在每一个具体含义中都含有某一群体的经验结晶。用他的话说,“思想和观念并不是伟大天才的孤立灵感的结果。甚至构成天才深刻洞见基础的,也是一个群体的集体的历史经验”。^⑮

在思想史研究的观念与社会之维,应以哲学流派、社会思潮与时代课题、问题意识之间的关系为主线,这样才有益于发现思想史中的根本性、规

律性的东西与解决其中的重大疑难问题。这正是侯外庐《中国思想通史》的独特建树之所在。侯外庐先生的“早期启蒙说”,就是基于对明末清初社会历史发展阶段的认知。他指出,中国启蒙思想开始于十六世纪与十七世纪之间,这正是“天崩地解”的时代,思想家们在这个时代富有“别开生面”的批判思想。侯先生强调从史料出发、以史为据,他从土地所有制关系的转变、手工业的繁荣和海外贸易的发展等三个方面考察了十六世纪中叶至十七世纪初叶的资本主义萌芽的情况,并从思想史角度的研究折射资本主义萌芽的存在。^⑯近年,明史专家樊树志先生著有《晚明大变局》一书^⑰,指出晚明确实出现了社会大变局。无论我们是否认同资本主义萌芽的说法,明末清初的社会巨变是真实发生的,关键是怎样解读这一大变局,哪种理论视域更有说服力、概括力。对于明清之际的社会大变局,我们如果将其置于全球现代化进程的大背景下进行审视,视为由传统社会向近代社会转化的最初萌动,视域更为开阔、更契合人类历史发展的总规律,同时也为早期启蒙说奠定了更坚实、更牢靠的社会历史场景。

身处由传统到近代的社会转型的大时代,阳明及其学派自觉地给出了他们的理论回应,其中一以贯之的精神命脉即是对人的主体性的探求与弘扬。阳明学派对主体性的挺立适应了这一时代的思想流趋,从一个侧面呈现了早期启蒙思潮的特质。

二、主体性

“主体性”(Subjectivity)一般指人的自我意识及人的主动、能动、自主、自由和创造等特性,主体的独立自主和自我决定,它既是人作为主体的根据又是其所具有的性质。然而,人类的主体性自觉有个漫长的渐进过程,明确的主体性观念始于近代,是近代启蒙哲人对人、人的思想、人的存在和本质反思的产物。

正如学界所说,在古代社会,无论就人对自然的依赖还是对社会共同体的依附,决定了人的主体性思想尚处于潜在与萌芽状态,人与主体分离。从社会历史的发展看,主体性原则的确立乃是近代文化现象,文艺复兴发现了人而使主体日益彰显,西方近代工业和科技的发展,增强了人类改造

自然的能力,从而转变了人类对自然的隶属关系,使人在对自然的关系上逐渐成为主体。而商品经济的平等、自由的本性,否定了自然经济时人的自然血缘联系与统治服从的政治联系,促使了个体从群体中分化出来,人日益独立、自主。惟其如此,表达人的能动性和创造性的主体性范畴才得以确立和呈现。^⑮

黑格尔指出:“现代世界的原则就是主体性的自由,其确立了现代文化形态。”他认为主体性包括如下四种内涵:其一,个体主义——在现代世界中,所有独特不群的个体都自命不凡;其二,批判的权利——现代世界的原则要求,每个人都应认可的东西,应表明它自身是合理的;其三,行为自由——在现代,我们才愿意对自己的所作所为负责;其四,唯心主义哲学自身——哲学把握自我意识的理念乃是现代的事业。^⑯与个体主义和自我意识的发展相应,近现代的主体乃是以人的个人主体性为标志。多迈尔说:“文艺复兴以降,主体性就一直是现代哲学的奠基石。在政治学领域里,现代主体性往往滋养着别具一格的个体主义:它不仅把自我作为理论认识中心,而且把它作为社会政治行动和互相作用的中心”^⑰。“自笛卡尔以来,尤其在自康德以来的近代思想中,主体性逐渐成为哲学注意的中心,正如自我中心的个体主义(核心在财产权)在同期作为社会生活的中心而出现一样。”^⑱

王阳明的心学一度被作为一种主观唯心主义、唯意志论哲学而遭到否定和批判。其实,阳明学说及其后学的思想重心在于探求和挺立人的主体性。长期以来,精神与物质、主观与客观、唯物和唯心、社会存在与社会意识的二分法,成为我们的思想定式,而忽略了介于二者之间的第三者的存在及其重要性。然而,如波普尔所指出,世界应一分为三,物理客观或物理状态的世界为第一世界,意识形态或精神状态的世界为第二世界,思想的客观内容的世界为第三世界。属于所谓“第三世界”的包括问题、猜想、理论、论证、期刊、书籍、还有国家、制度、习俗和法律等。这些东西不像第一世界中的对象,它们是非物质的;但它们又有别于第二世界的精神状态,它们是客观的。第一世界与第三世界之间以第二世界为中介,心灵在第一世界与第三世界之间建立了间接联系。第三世界是人类心灵的产物,但有其自主性领域,对人有强烈

的反作用,甚至它的凝固化和神圣化将使人也受制于它。如果说心灵是身体的控制系统,那么客观知识则是心灵的控制系统,它对我们的作用甚至远大于物理环境。^⑲这种作为主体精神的客观化了的第三世界的存在,人如何发现或发明第三世界,第三世界如何作用于人,人又如何对自己的创造物起反应,这理应纳入社会与观念之维的思想史的视域。阳明学派挺立的主体性,正是在于消解作为“第三世界”的传统礼仪规范、典章制度尤其是被钦定为官方哲学的朱熹对“四书”的注释和科举考试,其固化和神圣化对人的精神的钳固。

当代新儒家牟宗三先生早年曾提出中国哲学中的主体性问题,他在《中国哲学的特质》一书专辟“中国哲学的重点何以落在主体性与道德性?”、“主观性原则与客观性原则”等章。^⑳

旅美华裔学者杜维明先生,早年曾从主体性的角度来界定阳明思想,他说王阳明:“从根本上说,他创造性地阐述了主体性原则,从而消除了朱熹的格物所包含的主体和客体的二分。他把朱熹的格物从一系列零碎的自我控制活动转变为内部自我更新的连续过程。他把格物看作差不多与‘诚意’和‘正心’同义。这样,他就必须把《大学》关于修身的学说解释为追求完善的整体主义立场,而不是道德发展的渐进过程中的一些分散的阶段。如果格物不再是指主体有意识地努力进入客体,那么,格物就成了主体追求自我实现的转变原则。在这个意义上,‘知’必然是一种修正行动,而‘行’必然增加自我认识,因此,知和行相统一(知行合一)。”^㉑

劳思光《新编中国哲学史》则以主体性为理论设准,认为肯定世界的儒家中的“心性论”,当属“以主体性为中心之哲学”,其中涉及“人”、“自我”和“价值”等核心问题^㉒,并用“道德主体性”概念指称阳明思想。^㉓这些切中肯綮,为阳明心学的研究别开洞天。

我们认为,生当明朝中叶的王阳明,适逢传统社会向近代社会新旧转型的大时代,他创立的心学体系以建构人的道德主体性为旨归,其主要范畴和命题均是围绕这一主题展开。他的“心即理”的命题讲的是价值主体性,“知行合一”系知行主体性,“致良知”乃道德主体性,“四句教”讲的是道德主体性的生成过程。

当然,主体性远非道德主体性之一端,完全的主体性蕴含人的身心各个层面。今有学者将主体性细化为:包括自在的主体性、自然的主体性、自知的主体性、自我的主体性在内的初级期个人主体性,包括自失的主体性在内的转折期个人主体性,包括自觉的主体性、自强的主体性、自为的主体性和自由的主体性在内的高级期个人主体性等。^{②7}又有学者将主体解析为:文化存在(认知主体、评价主体、决策主体、实践主体),精神存在(道德主体、审美主体、信仰主体)和社会存在(交往行为理论、政治主体、历史主体)。^{②8}

阳明学内部对主体性的强调与建构,虽陈陈相因又各有侧重,呈现出前后相续的历史脉络和逻辑进程,除阳明“致良知”的道德主体外,泰州学派强调的是“百姓日用”的生命主体性,李贽是“人必有私”的利益主体性,黄宗羲是“天下为主,君为客”的权利主体性,自幼接受王学熏陶并深受罗汝芳、李贽影响的文学家汤显祖高歌的是人的至真至纯的情感主体,受业于王门后学黄体仁并与焦竑、李贽等王学士人交往的科学家徐光启彰显的是反应科学精神的理性主体。阳明学一以贯之的精神命脉即是对人的主体性的探求与弘扬,这与明清时期的早期启蒙思想正相呼应。

康德将“要有勇气运用你自己的理智”^{②9}作为启蒙运动的口号,这表明人的主体(“自己”)的提升与理性(“理智”)的弘扬,有如鸟之两翼、车之两轮,共同构成人类社会由传统迈向近代的精神动力、时代标志和思想成就。如果说西方启蒙运动针对的是宗教神学故把理性精神的倡导作为首要任务,那么包括阳明学在内的中国早期启蒙思潮,则面对的是宗法专制的官方意识形态,因而着重凸显了人的主体性之维。阳明及其后学自有其合理性因素和历史文化功能,理应得到正面评价。

当然,毋庸讳言,主体性在当代也暴露出诸多问题,主体性形象似乎已黯然失色,主体的主体性丧失与主体的非人化、主体的异化正受到学者们的指责与非难。有的甚至要消解主体,提出“主体性的黄昏”、“主体之死”和“主体即虚妄”等极端说法。文艺复兴发现了人,“上帝死了”,人的主体性彰显;后现代主义者福柯则呼喊:“人死了。”福柯对与启蒙和理性相关的主体性进行批判性反思,他着力探讨启蒙是怎样把人的主体拆散分解,然

后再重新组装,建构新的主体,认为所谓前定的、统一的主体或先于一切社会活动的永恒的人性,实是知识-权力结构运作的产物。现代知识-权力通过主体对现代人进行奴役,并且这种奴役以真理、科学和理性的面貌出现,从而掩盖了主体被奴役的真相。^{③0}他指出,主体通过把自己周围的一切都变成客体,最终把自己提升为人类的普遍理性,然而“解放与奴役是一种双重运动”。他说主体的自相矛盾之处为:“自我只有通过无意识地设定一个非我,并力图逐步把非我恢复为自我的设定物,才能把握住自身,也就是说,才能自我‘设定’。这种自我设定的中介行为可以从三个不同的方面加以理解:自我认识的过程、意识的过程以及教化的过程。在每个维度上,十九和二十世纪的欧洲思想都在互不相容的理论命题之间摇摆不定,而每当人们试图走出这种尴尬选择时,都会卷入主体的自我折磨之中,而主体自我折磨是由于主体自我神化并在行动中徒劳追求自我超越所导致的。”^{③1}他曾呼吁解构主体,提出用欲望的自我取代理性的自我,以避免主体由于统治或依赖关系而受制于他人,或者束缚于良心或自我知识的自身认同。^{③2}再如,曼弗雷德·弗兰亦认为:“自启蒙运动始,人的主体性便被精神科学赋予至高无上的地位。启蒙运动最突出的成就之一就是主体的发现和弘扬。然而,二百年来社会状况和人的实践日益证明,所谓的主体只是形而上学思维的一种虚构而已。事实上真正的主体性并不存在,主体始终处在被统治、被禁锢的状态。”^{③3}还有,拉康在阐释“主体间性”(Intersubjectivity)概念中以求给现代性的主体性以致命打击。他认为,主体是由其自身存在结构中的“他性”界定的,这种主体中的他性就是主体间性。他进行这种分析的时候,对黑格尔的《精神现象学》中的“奴隶和主人”进行了精神分析语言学上的重新描述。他认为,当看守为了囚犯而固定在监狱的位置上的时候,那他就成了囚犯的“奴隶”,而囚犯就成了主人。

实际上,主体性的彰显乃人类进步的重要成果,尽管主体性学说出现偏颇,但正如多迈尔所说,“再也没有什么比全盘否定主体性的设想更为糟糕了。”^{③4}哈贝马斯亦重视“主体间性”概念,但他将之作为主体性的修正与完善而非全盘否定。他提出了自己的建设性方案,即以“交往行为”为基

础的主体间性哲学。他把理性转变成“交往理性”，使理性不再是自我封闭的个体的主体用以主宰他者的技艺，而是以主体间的相互交往和社会一致性以及理性话语的预期为基础。总之，他的“交往理性”“使人们可以借此来诊断‘生活世界’的病症（例如金钱和权力体系对生活世界的殖民统治），并提供治疗措施（例如通过增进交往、社会参与以及对价值和规范的讨论来重建社会）。哈贝马斯相信，交往行动概念允许保留理性、共识、解放、团结等现代价值，因此可以同时为社会批判和社会重建提供基础”。^⑤

主体间性主要是讲两个或两个以上主体之间的心灵的共同性与共享性，互动作用和传播沟通，它不应作为主体性的否定，而是为主体性的认知和自我意识提供了理论视域。主体与主体间对应于“我”与“我们”、“人”与“人们”，“我”或“人”的存在不是一个孤立的、单子式的和“自我中心”的现象，而应得到“我们”或“人们”的认可。主体间性超出主体与客体的模式而进入主体与主体的关系模式，自我主体与对象主体的共存，互相确认与彼此进入。主体间性是主体性的伴生物而非对立物。它旨在凸显主体的价值内涵和维度，强调人不被任何外在的强制力量所剥夺的自由、权利和尊严。与阳明学不无渊源的李贽的《童心说》，它的宗旨是挺立个体的主体性，排斥儒家经典即客观化、固化、神圣化和意识形态化了的主体，侵蚀并主导人心，从而最终实现自由。这已涉及人与人、人与社会的主体间性问题，因为“意识到一个其它生物有什么事，这就意味着，意识到另一个主体”^⑥，故此，《童心说》可谓是“人的自由本质的主体间性论证”。

主体间性概念为现象学奠基者胡塞尔提出和特别关注，《胡塞尔全集》整理者耿宁先生指出：“爱德蒙德·胡塞尔在其移情(Einfühlen)现象学中一再强调，对另一个主体的认知表象就意味从它的视角出发去表象。这意味着去表象另一个主体从它的视角对事物的感知、感受、意欲或不意欲。这意味着，将自己想象地置身于另一个主体的视角中。然而，那种为他人的基本情感却并不包含这样一种对他人体验视角的设想或理解。”^⑦“现象学中的交互主体性研究作为一种意识体验的反思性分析，与表征性心智的诸多问题密切相关。其核心

任务或许在于，阐明一个人作为一个进行表征的意识主体，然后能够将另一个人体验为一个在其自身境遇中独立进行意识表征的主体，或者体验为另一种观点。解释交互主体性的联系究竟如何可能，这是一个现象学哲学研究的问题；而另一方面，交互主体性联系的事实性发展则是经验研究的事情。”^⑧

三、现象学

胡塞尔创立的“现象学”(Phenomenology)是二十世纪最重要的哲学运动之一。顾名思义，现象学是对现象的研究，而现象指显示或在经验中发现的对象。胡塞尔现象学乃主观过程的描述，其中心是对象在意识中的构造，如何能够在认识中切中存在。

关于现象学对解读阳明心学的意义，耿宁先生讲：“现象学的任务是澄清和分析最宽泛意义上的主观经验，即感知、感受、思维、回忆等等本已体验。我想，现象学通过它对本已主观体验的反思以及透过对其结构的描述，可以在中国传统心学的理解上做出许多贡献。现象学肯定也对理解王阳明及其后学有关‘良知’的说法极有助益。”^⑨

耿宁先生所著《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》即是从现象学角度研究阳明心学的，其德文版发表于2010年，中文译本为倪梁康翻译，商务印书馆2014年出版。译者倪梁康在该书“后记”中讲耿宁：“他既是功成名就的西方哲学家和哲学史家，也是精通古今汉语、熟悉中国文化的汉学家。使他有可能用哲学—现象学的眼光和手法在中国哲学的领域中从容不迫地分析概念和追踪义理，得心应手地分辨观念名相的层次，有条不紊地梳理思想历史的脉络。与耿宁相比，西方的哲学家没有汉学的文化背景和语言知识，西方的汉学家缺乏专业的哲学分析视野和思辨能力。即使怀有理解中国哲学的强烈意愿，他们也无法提供一个对中国哲学思想的真正哲学的理解与分析，莱布尼茨、沃尔夫、海德格尔等哲学家是如此，卫礼贤、费正清、葛瑞汉等汉学家也是如此。类似的情况在东方学者这里也可以找到：无论是研究西方哲学的学者，还是研究中国哲学的学者，实际上都难以真正做到用哲学的概念分析和义理梳理的方式来处理中国哲学思想史，哪怕他们在学识

上可以做到所谓的‘上下五千年，学贯中西印’。”^⑩的确，耿宁兼哲学家和汉学家的特殊学术身分，使其在汉学研究中得心应手，游刃有余。不过，此处提到的葛瑞汉其实也不单纯是个汉学家，他不仅精通中国古代文献与文字，并著有专业哲学著作，曾与赖尔等著名哲学家展开哲学讨论。^⑪

在《人生第一等事》中，耿宁指出阳明的“良知”范畴随上下文的不同而可被诠释为“本原能力”（第一个概念）、“本原意识”（第二个概念）或“心（精神）的本己本质”（第三个概念），王阳明“良知”的第一个概念是“心理-素质的概念”，第二个概念是“道德-批判（判别）的概念”，第三个概念是“宗教-神性的概念”。他指出：1520年前的文本中“本原知识”未超出孟子的“良知”表达，它是一种本原能力或向善秉性的，在自发的意向（情感、倾向、意图）中表露出来；龙场悟道（1508年）之后，他坚信，人自身的“心”（精神）拥有善的原则，这个“心”在其善的情感和倾向中起作用，并且也实现善，只要不被“私意”、“私欲”所阻碍。是对所有意向的一种内意识，对善或恶的意向的内意识，是一种对这些意向的道德善、恶的直接“知识”，而非对本己意向进行伦理评判的反思。这种反思被他视为“本原知识”的“实现”，其是作为对自己意向之伦理价值的直接意识；“本己本质”，自在绍兴做老师后（1521—1527年），它是所有意向作用的起源，也是作为“心”（精神）的作用对象之总和的世界的起源，它跨越了人类的通常经验，但并非与人类经验无关。如果“良知”在与孟子相关时被视为人心善的情感素质和萌动，首先被看作对其他生物的同情感，但也被看作正义感、与他人的和谐交往感以及对是非的分别感，那么它的“实现”就在于，在行为中对这些倾向加以施行，并且针对那些与之背道而驰的‘私欲’来贯彻这些倾向。如果“良知”被看作对本己意向做批判分别的良心（也被王阳明称作“独自知道[独知]”），那么它的“实现”就在于，施行那些被意识为善的意向并驳回那些被意识为恶的意向。如果“良知”被看作其始终为善的“本己本质[本体]”，那么它的“实现”就在于，觉知这个完善的“本质[体]”并在本己生活和行为中信任地听凭它作用。^⑫

关于“致良知”的本质特征，耿宁指出：“所有方向的出发点和成就背景都在于根据分别善恶意

向的良心的有意行为，因此人们运用了各种精神实践来加强人的道德明见与力量，并据此而使人有可能帮助那些他的‘本心’想要东西在行为中得以突破。所有这些心灵实践的特点都在于，它们是一种从通常的、受外部事物和事务驱使的活动中的收回或中止。其一，这种回收或中止采取这样一种彻底的形式：在非意向指向特定事物和事务的意识状态中沉静地沉入到心的宁静根底（‘实体’），以此而暂时地全然撇弃所有朝向外部的思维与活动。其二，它有可能在于通过一种对本己意向的谨慎深思来使良心得以深化。其三，它试图通过一种在本心中的直接（‘突然’）回返来与所有事物和所有善的行为的本原、与‘天机’结合为一，并且放开所有事物而将自己托付给这个本原或‘天机’。其四，这种收回和中止在于一种在活动本身期间的有意的和努力的自身收摄和保持坚定，对本己心的‘真机’的信任会因此而逐步得到加强，而且它应当逐渐赋予这个‘真机’以自由发挥作用的可能性。”^⑬

耿宁指出，王阳明开启了中国在十九世纪末西方文化大举入侵前的最后一次哲学-心灵运动。王阳明学派在中国是后无来者的。他对阳明学更感兴趣的是其心理学和现象学的意义，认为这些学说是以人心伦理追求中的精神经验和精神力量为其核心。他在该书“结尾的评语与进一步的现象学问题”中指出：“王阳明及其后继者们就‘致良知’进行的所有讨论，最终都涉及这样的问题：我们如何能够成为‘圣人’，即真正的善人或真人？使我们有可能成为‘圣人’的起源、力量和手段是什么？人们首先是在本己的心灵中寻找这些力量。对这些力量的‘实现’，即是说，将它们用于那个成圣的目标，被视为每一个人的最重要任务，这个任务的完成会给他们带来至上的快乐。”^⑭这里，他不仅对阳明核心范畴和阳明后学的思想主旨进行了精细的辨析与爬梳，还以现象学意识分析的方式对心学涉诸的问题进行了超距对话和理论超拔。其中包括为如下八项：（1）为他感；（2）良知与直接的道德意识；（3）作为“良知”的良心和作为社会道德教育之内在化的良心；（4）“良知”与“信息知识”；（5）作为意志努力的伦理行为与作为听凭“神”机作用的伦理行为；（6）人心中的恶；（7）心灵实践；（8）冥思沉定与意向意识。^⑮由此阳明心学与当今

西方哲学的前沿理论得以跨越时空的隧道而展开对话或问答。

阳明“心即理”命题所据以的道德预设即孟子的性善说,其所依据的经验证明也不外见孺子入井而施以援手的“恻隐之心”之类。耿宁指出,这种“恻隐之心”并非通常理解的同情心,而是置身于另一主体视角的“为他感”。那些为他人的基本情感在孟子看来是德性的本原驱动力。但孟子也说,它们自己还不是德性,而是还需要被培养成为德性。可以猜想,要想将那些情感驱动转变为德性,就必须有这样一种反思意识,它想象地置身于另一个主体的感知感受和意欲视角中,并且考虑,从另一个主体视角出发,“世界看起来是怎样的”。然而,想象地理解一种对另一体验生物而言从其立场看究竟是怎样的,那么这样一种理解自身还不包含为它做善事的驱动力。因此,真正促使我们从伦理上善待其它体验生物的力量的是那种孟子意义上的德性萌芽,尽管它们本身还不足以成为德性,而是尚需认知的、想象的理解才能成为德性。^{④6}

我们知道,现象学是一种关于意识的哲学,涉及直接体验的真理和原则,特别强调意识的意向性。它与心理学的范围相同,只是心理学旨在用因果和发生的术语解释现象,现象学仅按其所呈现者来分析和描述现象。耿宁先生说,他感兴趣的是阳明学说的心理学或现象学的意义。^{④7}确实,当代心理学理论颇有益于阳明心学的研究。如心理学家荣格提出:人的精神领域由内及外分层为无意识(包括集体无意识和个人无意识)、情绪、记忆、直觉、情感、思维和感觉。大脑是在数百万年的过程中逐渐建构起来的,幽暗难识却又无所不在的无意识始终发挥作用。阳明“四句教”的首句“无善无恶心之体”即与“无意识”概念有着某种相似。再如马斯洛心理学理论把人的需求分成由低到高的生理需求、安全需求、社会需求、尊重需求和自我实现需求五大类,这为我们把握泰州学派的生命主体性提供了理想的理论框架。在中国思想史研究领域,台湾学者韦政通先生对当代西方心理学理论涉猎颇深,独有心得。^{④8}

当然,对于用西方理论方法解读中国思想,其合理性和有效性历有争议。耿宁著作的中文译者、国内现象学专家倪梁康先生令人信服地指出:“以

西解中”的可能性问题,即用西方哲学的概念与方法是否能够真正地理解和把握中国哲学的根本脉络,交互文化理解的世界历史事实已经充分表明“另类理解是否可能”不是问题,真正的问题更多在于“另类理解如何可能”。一个意义在原初构成中产生,而后便作为原初意义本身而成为日后各种可能理解与解释的极点,无论是在意义原创者还是在意义接受者那里,他们的理解与解释都无法再回到或达及这个原初构成的意义本身,而只能处在与它或近或远的关系中。后来的理解与解释通过自己的发生而丰富和改变这个意义,以此方式而溶入这个意义。于是,原初构成的意义成为“自在的意义”,而后通过各种理解与解释而得以丰富和积淀的意义则可以被看作是“现象的意义”,即“显现与充实的意义”。自在的意义或多或少地制约着现象的意义,后者与前者处在或向心或离心的关系中。自在的意义与现象的意义或原初的意义与展开的意义之间的关系问题,是意义构成与意义发生以及意义积淀的现象学与诠释学探讨的课题。^{④9}

现象学虽然以艰涩难懂闻名,但耿宁《人生第一等事》通过对阳明学派的个案研究,为我们呈现了现象学对人类精神现象的牛毛茧丝、无不辨析般细致入微的解析,从而亦把阳明心学的研究推进到新的理论高度。

四、解释学

我们知道,现象学由胡塞尔创立,被海德格尔、萨特等发展,逐渐与解释学融合。诠释学(Hermeneutik)一词源于古希腊神话中的信使赫尔默斯(Hermes)之名,赫尔默斯的任务是来往于奥林匹亚山的诸神与尘世的凡夫俗子之间,向人们传达诸神的消息与指令。赫尔默斯是在神人不同语言间传递信息,因而需要进行翻译与解释;以他命名的诠释学就是一门关于理解、翻译和解释的技艺学。最早出现的诠释学有神学诠释学和法学诠释学,前者以《圣经》为诠释对象,后者以罗马法为诠释对象。然而,正如加达默尔所说,诠释学作为一种关于理解和解释的系统理论,是由德国哲学家施莱尔马赫和狄尔泰完成的。施莱尔马赫使诠释学从特殊门类的应用发展为一般性的普遍原则,他的诠释学将正确理解文本语词的意义作为诠释的首要任

务。他一方面将语法学当作诠释学的基本方法;另一方面又补充了一条新的方法,即心理学方法。这种心理学方法的核心就是“心理移情”,要求读者将自己的心灵、思想植入作者创作文本时的情境以及作者的心理活动,以“设身处地”地理解作者,推断作者的原意,从多义性的语言中选择符合作者原意的理解。这一观点受到狄尔泰的重视,并在他的体验诠释学中又做了进一步的发展。后来,贝蒂在《作为精神科学一般方法论的诠释学》^⑤一书中,制定了一套更具体的诠释方法,包括诠释客体的自主性原则、整体性原则、理解的现实性原则和诠释的意义之和谐原则,这被统称为“诠释学的四原则”。他们的诠释学理论没有超出方法论和认识论的范畴,属于古典的或传统的诠释学。

不同于把诠释学当作一种技艺的传统诠释学,海德格将诠释与理解视为人类生存的基本方式,加达默尔更在其基础上发展出哲学诠释学,乃在探究人类一切理解活动得以可能的条件,旨在通过研究和分析一切理解现象的基本条件而找出人的世界经验,在人类有限的历史性的存在方式中发现人类与世界的根本关系。他特别强调诠释学乃是“理解”、“解释”和“应用”的三位一体,旨在揭示各种理解现象所依据的基本条件。他同时指出,一切了解和一切理解的目的都在于取得对事情的一致性,诠释学的任务在于建立这种尚未达到或被打乱的一致性。^⑥他认为,当某个文本对解释者产生兴趣时,该文本的真实意义并不依赖于作者及其最初读者所表现的偶然性,因为这种意义总是同时由解释者的历史处境所规定的,因而也是由客观的历史进程所规定的。加达默尔指出:“作者并不需要知道他所写的东西的真实意义,因而解释者常常能够而且必须比这作者理解得更多些”,“因此,理解就不是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。”^⑦

海外华裔学者傅伟勋先生曾提出“创造的诠释学”(Creative Hermeneutics)的理论构想,认为原典的诠释可分五个层次:第一是“实谓”层次(探讨原典实际上说了什么),第二是“意谓”层次(探问原典想要表达什么或它所说的意思到底是什么),第三是“蕴谓”层次(考究原思想家可能要说什么或他所说的可能蕴涵是什么),第四是“当谓”层次(追究原思想家本来应当说些什么或诠释者应当

为原思想家说出什么),第五是“必谓”层次(思虑原思想家现在必须说出什么或为了解决原思想家未能完成的思想课题,诠释者现在必须践行什么)。^⑧同时,傅氏指出,不要奢望诠释的绝对真确性和纯粹客观性,他说:“对‘客观性’或‘绝对性’的无谓迷信或偏向,动辄导致严重的学术武断与自我标榜,有如自扮‘诠释学的上帝’角色,对于人文学科与社会学科的进步发展构成一大绊脚石,足令我们现代学者自我警惕。”^⑨

我们知道,中国古人的思想往往具有体认直觉甚或神秘主义的特点,概念表达也是囫囵含混,暗示有余而明示不足,阳明学受佛道二教影响较深,其心学学说在这方面表现尤甚。我们研究古人的思想,旨在以今人较为丰富而精致的语言概念和理论框架为媒介对它进行分析,把其未说清楚的地方阐释清楚,把其潜伏的理论结构显发出来,并使其可能潜存的优良的思想元素融入到今人的时代精神。在这种语言转换中,要杜绝恶意误读和简单比附。但如果因此而拒绝对古代文本的现代解读,实际上等于排除了古今思想超距交流的可能,传统思想也就无从研究与不必研究。

解释学中有“前见”、“前识”、“前理解”等概念,其被理解为一种在解读和理解本文之前,就对主体已经发生影响的理解框架和范式。加达默尔强调,解释从来就不是对某个先行给定的东西所作的无前提的把握,理解都必然包含着“前见”,摆脱不了“前见”,而且它在理解的条件中恰恰是最首要、最重要的一项。关键是要鉴别“前见”的正当性、有效性,哪些对正确理解具有肯定价值或否定价值,何者是随心所欲、想入非非、想当然的“轻率的前见”,何者又是含有真理性的“权威的前见”、“客观的前见”或“真前见”。^⑩他认为:“文本的意义倾向一般也远远超出它的原作者曾经具有的意图”^⑪,“以原作者意见为目标的诠释学还原正如把历史事件还原为当事人的意图一样不适当”^⑫,“企图在解释时避免运用自己的概念,这不仅是不可能的,而且显然也是一种妄想。所谓解释(Auslegung)正在于:让自己的前概念发生作用,从而使本文的意思真正为我们表述出来”,“如果本文或书籍不以其他人也可理解的语言说话,那么它们就不可能说话。”^⑬确实如此,好的“前见”对于解读历史文本不仅不是障碍,反而是助益的前提,

如当代法理学有“良法”与“恶法”概念,我们如用此分别来诠释黄宗羲《明夷待访录》所说的“天下之法”与“一家之法”,则恰到好处、若合符节。

解释学中的“话语”概念,指说话的事件。话语作为事件是瞬间的,话一说完这个行为也即结束,声音随风而散。书写的意义就是使话语固定化,免于毁灭,通过书写固定化,使这一事件保存下来。但书写的消极意义是作者和读者之间不再有讲话事件的时候说者与听者之间所具有的共同的情境、场景。作者在什么情境下、语境下,真正的指谓、所指的是什么,已经出现了巨大差异。语境的丧失造成了误读,这是一个原因。另一个原因是语言自身的问题。任何一种字词都有多义性,有表层的、深层的、暗指的、引申的、象征的等等。一个词有多种意思,如果语境丧失了,那么就很难把多义性的字词向一个单义性的方向加以确定。原本以对话或话语形式呈现的所谓阳明“四句教”,通过弟子后学的书写、文字把它记录下来,致使原来对话双方共同知晓的对话情境难以完全保存下来,语境的丧失使后人难把多义性的字词和话语向一个单义性的方向加以确定,极易导致误读。为了缩小在作者、文本和读者间的解释学间距,当代解释学提出“重建语境关联”等方法,这有助于我们准确理解“四句教”。

“语境”在解释学中有两个相关概念,一个是解除语境关联,一个是重建语境关联。读者在读文本的时候,他和作者之间没有原有的那种语境关联,作者在什么语境下表达的什么意思,这种语境关联已经被解除掉了,但同时他通过理解,根据上下文对应字词表述、对应的句子间的语法关系,又重建了一种语境关联,这个语境关联和原来作者的语境关联不能保证是完全对应的。尽管“四句教”当时形成和呈现的历史全景今日已无法完整复原,但阳明晚年提出它时的相关的重大学术和社会活动,还是可以举其大者,作为理解“四句教”的基本背景,如他晚年提出“拔本塞源”论(以足色精金喻人心天理之纯、强调“事上磨炼”)、讲解《大学》(曾作《大学古本序》,刻行《大学古本旁释》,在他生命的最后一年即嘉靖六年丁亥(1527年)五月还在明伦堂讲《大学》)与刻录《大学问》和征讨思田的边塞叛乱等,这些当与“四句教”的形成有着某种意义的关联。

还有,解释学的“视域”概念指看事情的区域,也就是说看问题的角度。看一个问题,审视一个问题从什么角度、什么方位、什么空间切入把握。加达默尔认为,“前理解”或“前见”是历史赋予理解者或解释者的生产性的积极因素,为理解者或解释者提供了特殊的视域。谁不把自身置于这种历史性的视域中,谁就不能真正理解流传物的意义。在理解中,我们需获得历史的视域,同时又不能完全清除我们自己的偏见。这就需要双方视域的融合,在其中传统获得新生,我们的偏见亦受到挑战。由于语言乃理解的关键性因素,视域融合本质上即是语言的融合。视域不是封闭和孤立的,要扩大自己的视域,实现视域交融。我们每个人必然有我们审视问题的现在的视域,这个视域和我们所理解的对象内容所包括的过去的视域重叠在一起。他讲的第一个意思是,一个视域就是一个人的生活世界,每人作为历史的存在者都处于某个传统和文化之中,基于某个视域。为什么要强调解释者现在的视域要和其解释对象的视域要重叠呢?他的意思是说,只有这样,才能更好地理解作者的本意和文本的本来含义。这很像孟子讲的“以意逆志”。为什么有可能出现视域融合呢?加达默尔认为每个解释者都生活在自己的视域里面,但这个视域并不是封闭的,根据我们的知识、对历史传统的理解,可大可小,视域可以无限地敞开,可以通过我们的传统和知识可以体会、了解古人的视域,古人看问题的角度,古人的情境。^{⑤9}

日本学者冈田武彦对阳明学研究成就卓著,创获颇多,他在《王阳明与明末儒学》一书中指出:他的“体认”的方法,即“所谓‘内在性研究’,就是在研究一个人的哲学思想时,把他的体验移入自身,然后设身处地地加以体验的方法,而不仅仅在科学的实证中弄清楚他的哲学思想。我把科学的实证研究称为表象研究,这当然也是必要的。”^{⑥0}他崇尚的“体认”的方法,实即强调对古代思想的切身体会与感知,通过亲身体验来认识,主在调动人的知、情、意等全身心的体悟、直觉、感受,甚至诉诸静坐、冥想等方式,来最大限度的接近古人的境遇、语境、心境和灵魂。这种方法的运用,并非否定理论分析和科学实证的有效性,我们不妨将其视为解释学所谓“视域融合”的某种补充方式。加达默尔就讲:哲学体认有一个“视域融合”问题,即后

人对前人留下的“文本”不仅要理解,更重要的是心灵的“对话”与“沟通”,后人只有在体验的领域,才能达到与“文本”的融合,“体验”具有直接性,这种直接性先于所有解释、处理或传达而存在,并且只是为解释提供线索。^①

在阳明思想的研究中,我们既需要具备传统思想家的内外体验能力,又应有西方阐述的系统性、科学性方法。包括阳明学在内的中国传统的认知方式、运思方法和话语表达方式是自己的民族传统和本土特点的,在研究中要对之有着清醒的认知和自觉的把握。同时,中国哲学思想的特殊性并不构成排斥外来研究方法的充足理由。劳思光先生就曾指出:认为讲中国哲学不能用外国的方法,乃是“一种谬误的俗见”。为此他列举了一个浅明的例子:显微镜是近代欧洲发明的,但显微镜下所观见的细菌却古已有之,而无论南北中西。我们并不能因为显微镜为古代非洲所无,就断然拒绝用此工具在当地透显细菌,解释病源。同理,逻辑解析的训练一向被喻为“思想上的显微镜”,解析技术既是中国所缺的,我们所能运用的逻辑知识自然大半都是取自西方研究成果。倘若真是“不能用外国的方法”,那无异于说,我们根本就不能运用逻辑思考来处理中国哲学史问题。^②

注释:

侯外庐等:《中国思想通史》五卷六册,人民出版社1960年版。

⑬侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷下册,人民出版社1960年版,第905、907、875、958页。

殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社1988年版,第588页。

⑭⑮卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,商务印书馆2000年版,第158~159、3、274页。

《论语·里仁》。

《史记·太史公自序》。

《苏轼集·潮州韩文公庙碑》。

《宋元学案·横渠学案》。

⑪《船山全书·读通鉴论》卷十三、十五。

⑫《史记·孔子世家》。

⑯侯外庐:《中国思想通史》第五卷,人民出版社1956年版,第6~36页;侯外庐:《中国封建社会史论》,人民出版社1979年版,第251~283页;张岂之主编:《侯外庐著作与思想研究》,长春出版社2016年版,第十七卷第3~32页,第六卷第234~254页。参见方光华主编《侯外庐学术思想

研究》,三联书店2015年版,第70~81页。

⑰樊树志:《晚明大变局》,中华书局2015年版。

⑱参见李楠明《价值主体性》,社会科学文献出版社2005年版,第2页。

⑲⑳㉑转见于尔根·哈贝马斯《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版,第19~21、280~313、309页。

㉒⑳弗莱德·R.多迈尔:《主体性的黄昏》“前言”,万俊人译,广西师范大学出版社2013年版,“前言”I页。

㉓弗莱德·R.多迈尔:《主体性的黄昏》,万俊人译,广西师范大学出版社2013年版,第36页。

㉔卡尔·波普尔:《无穷的探索——思想自传》,邱仁宗等译,福建人民出版社1987年版;《客观的知识——一个进化论的研究》,舒炜光等译,中国美术学院出版社2003年版。

㉕牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社2008年版。

㉖杜维明:《青年王阳明——行动中的儒家思想》,1976年美国伯克利加州大学出版社英文版,朱志方译,三联书店2013年版,第210页。

㉗⑳劳思光:《新编中国哲学史》三卷上册,广西师范大学出版社2005年版,第30~66、344页。

㉘详见郭湛《主体性哲学——人的存在及其意义(修订版)》,中国人民大学出版社2010年版,第57~67页。

㉙段德智:《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》,人民出版社2009年版,第361页。

㉚康德:《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》,见《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆2007年版,第23页。

㉛参见道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特《后现代理论》,张志斌译,中央编译出版社2012年版,第38~83页。

㉜让-弗·利奥塔等:《后现代主义》,赵一凡等译,社科文献出版社1999年版,第38~39页。

㉝道格拉斯·凯尔纳:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社2012年版,第266页。参见于尔根·哈贝马斯《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2011年版;莱斯利·A.豪《哈贝马斯》,陈志刚译,中华书局2002年版。

㉞㉟㊱耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》下册,倪梁康译,商务印书馆2014年版,第1069页。

㉟㊱耿宁:《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,倪梁康译,商务印书馆2012年版,第358、487页。

㊱㊱倪梁康:“译后记”,见耿宁《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》下册,倪梁康译,商务印书馆2014年版,第1052页。

(下转第137页)

⑫侯慧彝:《湘湖的自然地理及兴废过程》,《杭州大学学报》1989年第1期。

⑬嘉泰《会稽志》卷17《草》，见（宋）施宿、张淏《（南宋）会稽二志点校》，李能成点校，安徽文艺出版社2012年版，第325页。

⑭(宋)陆游:《剑南诗稿校注》卷44《读苏叔党〈汝州北山杂诗〉·次其韵》,钱仲联校注,上海古籍出版社1985年版,第2715页。有关陆游对湘湖莼菜的生长、采摘、买卖等方面的描述,王建革已有非常细致的分析与鉴赏,参见王建革《江南环境史研究》,科学出版社2016年版,第380~381页。

⑮(宋)陈思:《两宋名贤小集》卷 99《龟山集·言溪早起》,清文渊阁四库全书本。

①⑥⑦⑨⑩⑪⑫王国平主编:《湘湖水利文献专辑》(上册), 杭州出版社 2014 年版, 第 31、32~33、342、380~383、383~384 页。

^⑮参见钱杭《库域型水利社会研究——萧山湘湖水利集团的兴与衰》，上海人民出版社2009年版。

①⑨同上书,第174页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿㏀㏁㏂㏃㏄㏅㏆㏇㏈㏉㏊㏋㏌㏍㏎㏏㏐㏑㏒㏓㏔㏕㏖㏗㏘㏙㏚㏛㏜㏝㏞㏟㏠㏡㏢㏣㏤㏥㏦㏧㏨㏩㏪㏫㏬㏭㏮㏯㏰㏱㏲㏳㏴㏵㏶㏷㏸㏹㏺㏻㏼㏽㏾㏿㐀㐁㐂㐃㐄㐅㐆㐇㐈㐉㐊㐋㐌㐍㐎㐏㐐㐑㐒㐓㐔㐕㐖㐗㐘㐙㐚㐛㐜㐝㐞㐟㐠㐡㐢㐣㐤㐥㐦㐧㐨㐩㐪㐫㐬㐭㐮㐯㐰㐱㐲㐳㐴㐵㐶㐷㐸㐹㐺㐻㐼㐽㐾㐿㑀㑁㑂㑃㑄㑅㑆㑇㑈㑉㑊㑋㑌㑍㑎㑏㑐㑑㑒㑓㑔㑕㑖㑗㑘㑙㑚㑛㑜㑝㑞㑟㑠㑡㑢㑣㑤㑥㑦㑧㑨㑩㑪㑫㑬㑭㑮㑯㑰㑱㑲㑳㑴㑵㑶㑷㑸㑹㑺㑻㑼㑽㑾㑿㒀㒁㒂㒃㒄㒅㒆㒇㒈㒉㒊㒋㒌㒍㒎㒏㒐㒑㒒㒓㒔㒕㒖㒗㒘㒙㒚㒛㒜㒝㒞㒟㒠㒡㒢㒣㒤㒥㒦㒧㒨㒩㒪㒫㒬㒭㒮㒯㒰㒱㒲㒳㒴㒵㒶㒷㒸㒹㒺㒻㒼㒽㒾㒿㓀㓁㓂㓃㓄㓅㓆㓇㓈㓉㓊㓋㓌㓍㓎㓏㓐㓑㓒㓓㓔㓕㓖㓗㓘㓙㓚㓛㓜㓝㓞㓟㓠㓡㓢㓣㓤㓥㓦㓧㓨㓩㓪㓫㓬㓭㓮㓯㓰㓱㓲㓳㓴㓵㓶㓷㓸㓹㓺㓻㓼㓽㓾㓿㔀㔁㔂㔃㔄㔅㔆㔇㔈㔉㔊㔋㔌㔍㔎㔏㔐㔑㔒㔓㔔㔕㔖㔗㔘㔙㔚㔛㔜㔝㔞㔟㔠㔡㔢㔣㔤㔥㔦㔧㔨㔩㔪㔫㔬㔭㔮㔯㔰㔱㔲㔳㔴㔵㔶㔷㔸㔹㔺㔻㔼㔽㔾㔿㕀㕁㕂㕃㕄㕅㕆㕇㕈㕉㕊㕋㕌㕍㕎㕏㕐㕑㕒㕓㕔㕕㕖㕗㕘㕙㕚㕛㕜㕝㕞㕟㕠㕡㕢㕣㕤㕥㕦㕧㕨㕩㕪㕫㕬㕭㕮㕯㕰㕱㕲㕳㕴㕵㕶㕷㕸㕹㕺㕻㕼㕽㕾㕿㖀㖁㖂㖃㖄㖅㖆㖇㖈㖉㖊㖋㖌㖍㖎㖏㖐㖑㖒㖓㖔㖕㖖㖗㖘㖙㖚㖛㖜㖝㖞㖟㖠㖡㖢㖣㖤㖥㖦㖧㖨㖩㖪㖫㖬㖭㖮㖯㖰㖱㖲㖳㖴㖵㖶㖷㖸㖹㖺㖻㖼㖽㖾㖿㗀㗁㗂㗃㗄㗅㗆㗇㗈㗉㗊㗋㗌㗍㗎㗏㗐㗑㗒㗓㗔㗕㗖㗗㗘㗙㗚㗛㗜㗝㗞㗟㗠㗡㗢㗣㗤㗥㗦㗧㗨㗩㗪㗫㗬㗭㗮㗯㗰㗱㗲㗳㗴㗵㗶㗷㗸㗹㗺㗻㗼㗽㗾㗿㘀㘁㘂㘃㘄㘅㘆㘇㘈㘉㘊㘋㘌㘍㘎㘏㘐㘑㘒㘓㘔㘕㘖㘗㘘㘙㘚㘛㘜㘝㘞㘟㘠㘡㘢㘣㘤㘥㘦㘧㘨㘩㘪㘫㘬㘭㘮㘯㘰㘱㘲㘳㘴㘵㘶㘷㘸㘹㘺㘻㘼㘽㘾㘿㙀㙁㙂㙃㙄㙅㙆㙇㙈㙉㙊㙋㙌㙍㙎㙏㙐㙑㙒㙓㙔㙕㙖㙗㙘㙙㙚㙛㙜㙝㙞㙟㙠㙡㙢㙣㙤㙥㙦㙧㙨㙩㙪㙫㙬㙭㙮㙯㙰㙱㙲㙳㙴㙵㙶㙷㙸㙹㙺㙻㙼㙽㙾㙿㚀㚁㚂㚃㚄㚅㚆㚇㚈㚉㚊㚋㚌㚍㚎㚏㚐㚑㚒㚓㚔㚕㚖㚗㚘㚙㚚㚛㚜㚝㚞㚟㚠㚡㚢㚣㚤㚥㚦㚧㚨㚩㚪㚫㚬㚭㚮㚯㚰㚱㚲㚳㚴㚵㚶㚷㚸㚹㚺㚻㚼㚽㚾㚿㜀㜁㜂㜃㜄㜅㜆㜇㜈㜉㜊㜋㜌㜍㜎㜏㜐㜑㜒㜓㜔㜕㜖㜗㜘㜙㜚㜛㜜㜝㜞㜟㜠㜡㜢㜣㜤㜥㜦㜧㜨㜩㜪㜫㜬㜭㜮㜯㜰㜱㜲㜳㜴㜵㜶㜷㜸㜹㜺㜻㜼㜽㜾㜿㝀㝁㝂㝃㝄㝅㝆㝇㝈㝉㝊㝋㝌㝍㝎㝏㝐㝑㝒㝓㝔㝕㝖㝗㝘㝙㝚㝛㝜㝝㝞㝟㝠㝡㝢㝣㝤㝥㝦㝧㝨㝩㝪㝫㝬㝭㝮㝯㝰㝱㝲㝳㝴㝵㝶㝷㝸㝹㝺㝻㝼㝽㝾㝿㞀㞁㞂㞃㞄㞅㞆㞇㞈㞉㞊㞋㞌㞍㞎㞏㞐㞑㞒㞓㞔㞕㞖㞗㞘㞙㞚㞛㞜㞝㞞㞟㞠㞡㞢㞣㞤㞥㞦㞧㞨㞩㞪㞫㞬㞭㞮㞯㞰㞱㞲㞳㞴㞵㞶㞷㞸㞹㞺㞻㞼㞽㞾㞿㟀㟁㟂㟃㟄㟅㟆㟇㟈㟉㟊㟋㟌㟍㟎㟏㟐㟑㟒㟓㟔㟕㟖㟗㟘㟙㟚㟛㟜㟝㟞㟟㟠㟡㟢㟣㟤㟥㟦㟧㟨㟩㟪㟫㟬㟭㟮㟯㟰㟱㟲㟳㟴㟵㟶㟷㟸㟹㟺㟻㟼㟽㟾㟿㠀㠁㠂㠃㠄㠅㠆㠇㠈㠉㠊㠋㠌㠍㠎㠏㠐㠑㠒㠓㠔㠕㠖㠗㠘㠙㠚㠛㠜㠝㠞㠟㠠㠡㠢㠣㠤㠥㠦㠧㠨㠩㠪㠫㠬㠭㠮㠯㠰㠱㠲㠳㠴㠵㠶㠷㠸㠹㠺㠻㠼㠽㠾㠿㡀㡁㡂㡃㡄㡅㡆㡇㡈㡉㡊㡋㡌㡍㡎㡏㡐㡑㡒㡓㡔㡕㡖㡗㡘㡙㡚㡛㡜㡝㡞㡟㡠㡡㡢㡣㡤㡥㡦㡧㡨㡩㡪㡫㡬㡭㡮㡯㡰㡱㡲㡳㡴㡵㡶㡷㡸㡹㡺㡻㡼㡽㡾㡿㢀㢁㢂㢃㢄㢅㢆㢇㢈㢉㢊㢋㢌㢍㢎㢏㢐㢑㢒㢓㢔㢕㢖㢗㢘㢙㢚㢛㢜㢝㢞㢟㢠㢡㢢㢣㢤㢥㢦㢧㢨㢩㢪㢫㢬㢭㢮㢯㢰㢱㢲㢳㢴㢵㢶㢷㢸㢹㢺㢻㢼㢽㢾㢿㣀㣁㣂㣃㣄㣅㣆㣇㣈㣉㣊㣋㣌㣍㣎㣏㣐㣑㣒㣓㣔㣕㣖㣗㣘㣙㣚㣛㣜㣝㣞㣟㣠㣡㣢㣣㣤㣥㣦㣧㣨㣩㣪㣫㣬㣭㣮㣯㣰㣱㣲㣳㣴㣵㣶㣷㣸㣹㣺㣻㣼㣽㣾㣿㤀㤁㤂㤃㤄㤅㤆㤇㤈㤉㤊㤋㤌㤍㤎㤏㤐㤑㤒㤓㤔㤕㤖㤗㤘㤙㤚㤛㤜㤝㤞㤟㤠㤡㤢㤣㤤㤥㤦㤧㤨㤩

专辑》(下册),杭州出版社2014年版,第370~371、403、424、418~419、408、83、213、350、216、479~480、479~480页。

⑤[美]萧邦齐:《九个世纪的悲歌:湘湖地区社会变迁研究》,姜良芹、全先梅译,社会科学文献出版社2008年版,第100~101页。

^{②⑥②⑦②⑧}(明)袁宏道:《袁宏道集笺校》卷10《解脱集之三——游记、杂著》,钱伯城笺校,上海古籍出版社2008年版,第440页。

③陈桥驿在论述鉴湖的兴废问题时也是持上述看法。陈桥驿《古代鉴湖兴废与山会平原农田水利》，《地理学报》1962年第3期。

④张履薄：《湘湖莼菜》，《锄声月刊》1935年第1卷第9、10期合刊。

⑫姚莹俊：民国《萧山县志稿》卷1《物产》，《中国地方志集成·浙江府县志辑》，彭延庆修，上海书店1993年版，第277页。

④沈青松主编：《历史文化名湖：湘湖》，方志出版社2006年版，第124~125页。

责任编辑 刘 洋

(上接第 118 页)

④葛瑞汉《价值问题》(*The Problem of Value*), 1961 年作为哈钦森大学文库(Hutchinson's University Library)于伦敦出版。吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)虽不赞同此书观点, 却将葛氏讨论同类问题的论文《自由与平等》("Liberty and Equality")发表在权威性的《思想》(*Mind*)杂志上。

④③④④⑤④⑥⑦耿宇：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》下册，倪梁康译，商务印书馆2014年版，第1062、765、1063~1081、1065~1070、“前言”12页。

④8 详见张宏敏整理《活化人格教育：我对儒家最后一点想法韦政通（演讲）》（上、下），《贵州文史丛刊》2015 年第 4 期、2016 年第 1 期。

^{④9}倪梁康：“译后记”，耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》下册，倪梁康译，商务印书馆2014年版。

^{⑤0}参见埃米里奥·贝蒂《作为精神科学一般方法论的

诠释学》(选译),载洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第124~168页。

^{⑤②} 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法》上册，洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版，第 374~375、380 页。

⑤④傅伟勋：《创造的诠释学与思维方法论》，载《学问的生命与生命的学问》，台湾正中书局 1994 年版，第 219~252、223 页。

^{⑤⑥⑦⑧⑨⑩} 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法》上册，洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版，第 345、478、480、507、2、71~104 页。

⑥冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，吴光、钱明、屠承先译，重庆出版社2016年版，第3页。

⑥2 劳思光：《新编中国哲学史》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 13 页。

责任编辑 刘 洋

Rumors on 1894 Hong Kong Plague and the Government's Coping Measures (102)

Yang Xiangyin

(School of Humanities, Wenzhou University, Wenzhou 325035)

Abstract: The 1894 Hong Kong plague not only caused huge population deaths and economic disruptions, but also put the colonial government into an unprecedented crisis of governance. In order to solve this crisis, the colonial government took a series of radical epidemic prevention measures by the name of the public health. These measures included mandatory hospital isolation and treatment, house-to-house searching, cleaning and disinfection of the infected houses, and internment of the plague dead. However, these measures had a fierce conflict with the life traditions and social customs of the Chinese people, and the Chinese community adopted various means to oppose and resist the government's prevention measures. One of the most important ways was to spread the various rumors of foreign doctors and colonial government's evil intentions. In order to quell the rumors and ease the hostility of the Chinese community, the colonial government also responded actively through many channels including the Guangzhou authorities and the Chinese organizations.

Key words: 1894 Hong Kong Plague; rumors; colonial government; coping measures

The Theoretical Horizons of the Studies of Wang Yangming (108)

Zhang Haiyan

(History Research Institute, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

Abstract: Substantial progresses have been made in such areas as material collection, conceptualization, pioneering studies of representative scholars and differentiation of different genres in the studies of the Wang Yangming School for years. To find the deep meanings and ethos of Wang Yangming and his followers' doctrines, we should enrich and deepen our exploration through theoretical dimensions such as sociology, subjectivity, hermeneutics and phenomenology.

Key words: Wang Yangming; subjectivity; phenomenology; hermeneutics

A Commentary of the 400-year Research on Ningbo Dialect (119)

Zhao Zeling

(Zhejiang International Studies University, Hangzhou 310023)

Abstract: According to the contents and historical background recorded in the research, this article divides the centuries-long research of Ningbo dialect into four stages to discuss and make appropriate comments. The first one is the stage of reviewing words and recording the dialect (Late Ming and early Qing Dynasty-1949). The second one is the stage of the general investigation of dialect and the academic depression (1949-1979). The third one is the stage of lexicographical work and scholars writing articles (1980-1999) and the fourth is the stage of research development and fruitful achievements (2000-). In total, the description of Ningbo dialect's structure is mature, while the research methods and the amount of survey points are less persuasive, which are basically limited to the investigation of unilateral dialect. The research methods are also based on traditional structuralism. The geographical classification, the historical evolution, reason and mechanisms of Ningbo dialect are rarely studied by using the method of dialect geography.

Key words: Ningbo dialect; research; summary and commentary

On Clan Culture of Ming and Qing Dynasty from Life Etiquettes of Wenzhou Zhuzhi Poetry (126)

Li Junhong

(Wenzhou Medical University, Wenzhou 325000)

Abstract: The social conditions of the Ming and Qing dynasties indicate that the clan system (an institution of Chinese family and lineage bond) is still the most basic and solid form of the society in Wenzhou. The local rituals and customs which Wenzhou Zhuzhi Poetry (local folk poetry) indicates show that the clan culture